

EROS Y AISTHESIS EN LA ANÁBASIS DEL CONOCIMIENTO

El lugar del *eros* en la *episteme* de Platón: una interpretación de la *aisthesis* en la *anábasis* del conocimiento

Deisy Julieth Bernal Navas

Trabajo de Grado para Optar el Título de Filósofa

Directora

Adriana Patricia Carreño Zúñiga

Máster en Filosofía de la Historia

Universidad Industrial De Santander

Facultad De Ciencias Humanas

Escuela De Filosofía

Bucaramanga

2021

Dedicatoria

En memoria de Jefferson Leonardo Albarracín Rojas, por enseñarme tantas cosas que no se encuentran en la academia.

En memoria del Profesor Felipe Cantillo Martínez, por creer siempre en mí y enseñarme lo que significa la labor docente.

Agradecimientos

A mis padres, porque gracias a su sacrificio, entrega, amor y apoyo incondicional he podido conseguir este logro tan importante en mi vida, por ser el mejor ejemplo que pude tener.

A mi nonita Betty, porque todo su amor y sus enseñanzas me hicieron la mujer que hoy soy.

A Fabio Jaimes Cely, por representar un apoyo incondicional en este proceso y por su compañía en tantos momentos.

A Cindy Paola Bravo Mendoza, por estar presente desde el inicio y hasta el final de este camino.

A mi directora de trabajo de grado, Adriana Patricia Carreño Zúñiga, por la paciencia y comprensión desde el inicio de mi formación.

A todos mis compañeros que asistieron a las tutorías en PAMRA, por la confianza que depositaron en mí, por su compañía. A PAMRA, programa de acompañamiento para la mejora del rendimiento académico, coordinado por Deisy Rocio Lizarazo Velasco, por permitirme vivir una experiencia tan significativa.

A la Escuela de Filosofía UIS, a sus profesores y profesoras, por su dedicación y entrega.

A los profesores y profesoras del Instituto José Antonio Galán, por creer siempre en sus estudiantes y animarnos en nuestros proyectos de vida.

Contenido

Introducción	7
1. <i>Aisthesis</i> , un escalón al conocimiento	12
1.2 La percepción no es conocimiento	13
1.3. El papel de la percepción en el conocimiento	15
2. El lugar del <i>eros</i> en los asuntos epistemológicos	21
2.1. El eros del Banquete.....	22
2.2. El eros del Fedro	28
3. La visión, el vínculo perceptible que nos aproxima a lo bello	32
4. Conclusiones.....	38
Referencias bibliográficas.....	40

Resumen

Título: El lugar del *eros* en la *episteme* de Platón: una interpretación de la *aisthesis* en la *anábasis* del conocimiento*

Autora: Deisy Julieth Bernal Navas**

Palabras clave: *Aisthesis*, caverna, epistemología, *eros*, visión.

Descripción:

Uno de los elementos más reconocidos e importantes del proyecto epistemológico de Platón es el *eros*, el concepto sin el cual nuestra comprensión del ejercicio lógico propio de la filosofía se vería intrincada. La presencia del *eros* en la comprensión antropológica y psicológica es fundamental, después de todo, es aquello que motiva al prisionero a abandonar la caverna y emprender la búsqueda del conocimiento verdadero. Esta investigación sostiene el *eros* está acompañado de un elemento no menos importante de la epistemología platónica: la *aisthesis* o percepción. De esta manera se ofrece una lectura de la percepción, la cual, aunque no alcanza el estatus de conocimiento verdadero, resulta elemental para la comprensión del proceso entero, no solo por encontrarse como punto de partida de este; sino también por ir acompañada del elemento iniciático clave para entender el esquema onto-epistemológico y su *anábasis* o ascenso al conocimiento verdadero. *Aisthesis* y *eros* funcionan como una dupla necesaria para comenzar el recorrido del conocimiento humano, en cuyo extremo se encuentra la *episteme*. El camino que conduce al conocimiento verdadero tiene como punto de partida la percepción, en la cual se resalta, principalmente, el sentido de la visión como un elemento básico y primigenio en términos epistemológicos.

* Trabajo de Grado

** Facultad de Ciencias Humanas. Escuela de Filosofía. Directora: Adriana Patricia Carreño Zúñiga. Máster en Filosofía de la Historia

Abstract

Title: The role of *eros* in the *episteme* of Plato, an interpretation of the *aisthesis* in the *anábasis* of knowledge^{1*}

Author: Deisy Julieth Bernal Navas ^{**}

Key Words: *Aisthesis*, cave, epistemology, *eros*, vision.

Description:

One of the most recognized and important elements of Plato's epistemology project is *eros*, without this concept our comprehension of the logic's dynamic would be intricate. The presence of *eros* in the anthropological and psychological comprehension is essential, after all, it is what motivates the prisoner to leave the cave and start searching for the truthful knowledge. This investigation shows that *eros* is accompanied with an important element of the Plato's epistemology: the *aisthesis* or perception. According to that, this text offers a reading of the perception which, even though this concept isn't a real source of knowledge, it's fundamental for the comprehension of process of knowledge and this is not only because the perception it's where the knowledge starts, it's also because it's accompanied with the key element to understand the ontoepistemological scheme and its *anabasis* or ascending to the truthful knowledge. *Aisthesis* and *eros* are a necessary couple to start the journey of the human knowledge and at the end of this will show the *episteme*. The path which leads to the truthful knowledge begin with the perception, and it stands out with the sense of vision, as a basic and primal element in epistemology terms.

* Degree Work

** Faculty of Human science. School of Philosophy. Director: Adriana Patricia Carreño Zúñiga. Master in Philosophy of the history.

Introducción

Desde la lectura de los diálogos de Platón puede identificarse que en la percepción no se encuentra la realidad de los objetos; la percepción no sólo proporciona datos confusos en términos epistemológicos, además, si se toman como verdaderas las imágenes de la *aisthesis*, se permanece en un estado de completa *doxa*, un estado similar a una caverna oscura encadenada a la ignorancia. No obstante, la percepción tiene un papel transcendental en el proceso del conocimiento por encontrarse en la línea de partida de éste; desde el primer contacto perceptivo, el cual la mayor parte de las veces es confuso, se confecciona una creencia y sobre ella se comienza el camino de la reflexión. Pese a que no hay un conocimiento verdadero en la percepción sensible, esta investigación busca señalar los motivos por los cuales la *aisthesis* es fundamental en el proceso epistemológico, pues sin un conocimiento previo de la *aisthesis* no es posible comprender el resto del recorrido de la línea ontoepistemológica que encontramos alegóricamente en la caverna. En este texto se expondrá cómo, a partir de la percepción, el hombre es motivado por *eros*¹, pues a causa de una *percepción* el hombre es incentivado a alcanzar un conocimiento real, en otras palabras, es estimulado a salir de la caverna en busca de la verdad, este estímulo es reconocido como *eros*.

¹ Cuando me refiero a Eros en su concepción de dios se escribirá así: Eros. Y, cuando me refiera a él en tanto impulso erótico será escrito así: *eros*.

Las características que Platón atribuye a *eros* dentro de su proyecto epistemológico dan cuenta de una tradición poética y religiosa que influyó considerablemente en el pensamiento del filósofo ateniense. Los poetas fueron quienes otorgaron por primera vez, nombre al esplendor de la belleza, a los efectos de la pasión y a los disturbios del deseo a través de los discursos sobre *eros*, éstos se caracterizan por ser, especialmente, polimórficos y proteicos, el erotismo es descrito como una enajenación que se encuentra a la altura de otras manifestaciones irracionales (Luque, 2000). Las propiedades que se le atribuyen a Eros cambian según la época en que se encuentre, no obstante, la poesía épica mantiene un diálogo con los poetas posteriores, de tal manera que “el eros primigenio y la afrodita hesiódica permanecerán indeleblemente trazados en el imaginario de los griegos” (Luque, 2000, p. 11). En Hesíodo se describe a Eros como el más hermoso entre los inmortales, es aquél que somete a los dioses y a los hombres. (Hesíodo, *Teog.* 176, 206). Posteriormente, en la poesía lírica arcaica *eros* adquiere un protagonismo temático, es concebido como una fuerza incontrolable, hostil, elemental e ineludible, con efectos devastadores (Luque, 2000). Por ejemplo, Arquíloco describe un *eros* que deja el cuerpo lánguido (Archil, 90 ADR) y con agudos dolores, hasta los huesos perforado (Archil, 95 ADR).

Safo también lo describe como una fuerza violenta que sacude las entrañas (Sapph, 47V), que arrastra y desmaya los miembros (Sapph, 130V). De la misma manera, en el libro VII de *República* se encuentran alusiones similares cuando se narra lo que podrían sentir los esclavos liberados de la caverna, aquellos que impulsados por *eros* buscan la verdad y son forzados de repente a levantarse y “marchar mirando a la luz, y al hacer todo esto, sufren” (Platón, *República*, 514d). Esto puede comprenderse porque pasar del estado anterior al nuevo estado de manera imprevista es doloroso, como se afirma en *Timeo*: “La impresión contraria a la naturaleza y violenta, si se produce en nosotros repentinamente, es dolorosa” (Platón, *Timeo*, 64d), otro lugar

EROS Y AISTHESIS EN LA ANÁBASIS DEL CONOCIMIENTO

en el que se encuentran alusiones al dolor en el proceso epistémico es en *Teeteto*, cuando Sócrates compara su arte (el de ser un partero de ideas) con el de las parteras y afirma que él “asiste” a los hombres cuando van a dar a luz y “sufren los dolores de parto, se llenan de perplejidades de día y de noche” (Platón, *Teeteto*, 151a). En otras palabras, los efectos de *eros* sobre el cuerpo se describen como un ataque violento, *eros* acompaña al hombre en el ascenso de conocimiento, ayuda a liberarse de la caverna y este proceso se caracteriza por ser doloroso, bien sostiene Escobar “un saber o conocimiento libre de éros, de sus agujones y motivaciones, es inconcebible para Platón” (2012, p. 106).

Otra característica del *eros* platónico que está presente en la tradición poética es que suele ser descrito como una locura, pues siempre se encuentra asociado a palabras como trastorno, perturbación, embriaguez, delirio y extravío (Luque, 2000) como se halla en los poemas de Anacreonte cuando afirma, “De Cleóbulo estoy enamorado, por Cleóbulo estoy aún más que loco” (Anacr, 14P) y “me enamoro otra vez y me desenamoro, loco me vuelvo y no me vuelvo loco” (Anacr, 83P). O como vemos con Sófocles, quien sostiene “el que a ti te posee por la locura queda poseído” (S, *Ant*, 781 – 789 B). Y es que ¿cómo no vincular a *eros* con la locura? Si uno de los poetas líricos arcaicos, Teognis, señala que las Locuras fueron nodrizas de Eros: “Eros abominable, las Locuras te han dado de mamar en sus regazos” (Thgn, 231 ADR). En el *Fedro* se puede notar que, pese a que las acciones que se llevan a cabo motivadas por *eros* son positivas y hacen parte del proyecto epistemológico del filósofo ateniense, se denomina como “la cuarta forma de locura” (Platón, *Fedro*, 249c) acompañada siempre de la palabra *manía*, que suele ser traducida como embriaguez o delirio. Con *mania* Platón se refiere a un estar fuera de sí, a una pérdida de dominio sobre sí mismo, del autopoderío y autocontrol autárquicos, un estado en el que no somos activos, sino pasivos; no hacemos algo, sufrimos algo, es decir, nos pasa algo (Pieper, 1965). Quizá

EROS Y AISTHESIS EN LA ANÁBASIS DEL CONOCIMIENTO

por estos motivos en la poesía lírica se culpa a *eros* de actos irracionales, Anacreonte afirma que: “tras subir -otra vez- a lo alto de la roca de Léucade en las canosas olas me sumerjo de pasión embriagado, eros tiene la culpa” (Anacr, 31P).

Una característica importante de *eros* es la relación que establece con la visión pues “una infinidad de textos nos recuerda que la mirada es el camino utilizado por *eros* para penetrar en el amante” (Luque, 2000, p. 18). En la poesía griega encontramos las siguientes referencias, por un lado, Esquilo afirma que: “no se me ocultan, no, los ojos chispeantes de una joven que acaba de gozar de un varón” (A, *Fr*, 133 – 134 L - J) o con Sófocles cuando sostiene que “triunfa el deseo que irradia de los ojos” (S, *Ant*, 781 – 789 B). La visión es uno de los sentidos preferidos por Platón para aludir a la belleza que se puede encontrar en la percepción sensible “por lo que a la belleza se refiere, resplandecía entre todas aquellas visiones; pero, en llegando aquí, la captamos a través del más claro de nuestros sentidos, porque es el que más claramente brilla. Es la vista” (Platón, *Fedro*, 250c) y además afirma que recibimos un “chorreo de belleza por los ojos” (Platón, *Fedro*, 251b). De la misma manera, en *República* también encontramos una importante alusión a la vista en el proceso del conocimiento, cuando el prisionero sale de la caverna le cuesta *ver* pues “a causa del encandilamiento [es] incapaz de percibir aquellas cosas cuyas sombras había visto antes” (Platón, *República*, 514a) además, una vez fuera de la caverna, “tendría los ojos llenos de fulgores que le impedirían ver uno solo de los objetos” (Platón, *República*, 516a). Esta descripción de imposibilidad de ver también la podemos encontrar en Arquíloco pues se lee que *eros* ciega e inutiliza los ojos del poeta de Paros como una densa niebla (Luque, 2000) o en Safo, pues sostiene “fuego bajo la piel fluye ligero y con los ojos nada alcanzo a ver” (Sapph, 31V). Como se ha señalado, las descripciones de *eros* que encontramos en las obras de Platón aluden una tradición poética influyente, además el mismo filósofo sostiene en el *Fedro* que:

Hay sabios y varones de otros tiempos, y mujeres también, que han hablado y escrito sobre esto (...) he debido oírlo de alguien, tal vez Safo la bella, o del sabio Anacreonte, o de algún escritor en prosa. (Platón, Fedro, 235b)

Platón reúne muchas de las características que se le atribuían a *eros* y otorga un sentido filosófico dentro de su proyecto epistémico. Para la tradición griega Eros es un dios importante y no lo es menos en las obras de Platón, lugar al cual se puede acudir y encontrar que el dios deviene en *daimon*, como fuerza, energía y potencia, así empieza a cobrar el sentido de *eros*, ahora con el crucial papel de motor indispensable para la adquisición y construcción del conocimiento.

El primer momento como ‘despegue’ epistemológico lo hallamos en el tiempo exacto de la *aisthesis* o percepción sensible. Para este filósofo griego *eros* es un *daimon*, esta característica se le otorga al tiempo en que sitúa al dios en un lugar no menos importante dentro de su proyecto epistémico: lo ubica en el medio, como tránsito; su función es el de ser un vehículo, un impulso, funge como conector y vínculo, como intermedio-intermediario o *metaxý* para quien se encamine al conocimiento verdadero. Así, puede concebirse a *eros* como impulso, trámite, tránsito, gozne, intermedio de un método o camino, en el que encontramos, por una parte y en un extremo, a la *episteme*, como el *telos* a alcanzar y, por otra parte, en el otro extremo, a la *doxa*, cuyo peldaño inferior es la percepción o *aisthesis* como el comienzo de toda aventura del conocimiento humano. Para abordar como corresponde el estudio de este elemento es fundamental comprender su vínculo con la *aisthesis*. Es preciso recordar que *eros* está presente desde el comienzo y hasta el final del tránsito de las condiciones que hacen posible todo conocimiento, operaciones que inician en la *aisthesis*. *Eros* acompaña a *aisthesis* para potenciar el camino hacia la *episteme*. En este sentido,

el presente estudio está motivado en reconocer el vínculo entre *eros* y *aisthesis* como requisito necesario para el comienzo iniciático de la propuesta epistémica platónica.

Para cumplir el objetivo de este proyecto se expondrá, en primera instancia, el lugar de la *aisthesis* en el proceso del conocimiento, lo cual implica, necesariamente, aclarar que, pese a que la percepción no puede ser entendida como el conocimiento, no obstante, es importante en la reflexión epistémica. En segundo momento, será fundamental presentar la influencia del *eros* en el tránsito o la *anábasis* del conocimiento, que se encuentra la descripción del *eros* del discurso de Diotima en el *Banquete* y en el segundo discurso de Sócrates en el *Fedro*. Este proceso conduce ineludiblemente al lugar, que, desde la presente investigación resulta fundamental dentro del proyecto epistémico platónico: la importancia de la visión y su vínculo con la belleza, elementos que están presentes desde el primer contacto perceptivo que resulta erótico. La belleza es un elemento sin la cual, la investigación epistémica resta importancia al instrumento erotológico, bajo esta exposición se sustentará la importancia de la relación *aisthesis* – *eros* en el proyecto epistemológico de uno de los pensadores más importantes e influyentes de la filosofía occidental.

1. *Aisthesis*, un escalón al conocimiento

Uno de los resultados más importantes de la conversación entre Sócrates y Teeteto es la certeza de que el saber no es percepción, opinión verdadera o explicación acompañada de opinión verdadera (Platón, Teeteto, 210b). En concordancia con la ya conocida *Línea* onto-epistemológica de Platón, no es de extrañar tal afirmación por lo que respecta a la percepción, pues la *aisthesis* es

ubicada a la altura de la *doxa*. El objetivo de este capítulo es evaluar cómo la *aisthesis* presenta dos momentos en el proceso del conocimiento platónico: por un lado, y como se ha expuesto no puede ser concebida como conocimiento verdadero, antes bien puede ser óbice en el transcurrir de un desvelamiento de la realidad, y por otro, la *percepción platónica* es el punto de partida del conocimiento verdadero, es decir, el “arranque o despliegue” de la Ciencia, el ideal del conocimiento platónico.

1.2 La percepción no es conocimiento

La pregunta sobre el saber marca de principio a fin el *Teeteto*, por medio de sus interlocutores, Platón expone y refuta dos importantes tesis que se mantenían en su época sobre el tema en cuestión: la heraclíteica y protagórica. Desde su interpretación, la máxima de Protágoras “el hombre es medida de todas las cosas” nos conduce a la premisa principal de que el saber es percepción (Platón, *Teeteto*, 151e), definición que es acompañada por el pensamiento del filósofo de Éfeso, de donde se sostiene que el universo es movimiento, y hay dos clases de movimiento ilimitadas en número: la que actúa y la que recibe la actuación, de la unión de ambas se engendra, por un lado, lo perceptible, y por otro, la percepción. Debido al constante movimiento de todas las cosas, ninguna tiene un ser único en sí misma y por sí misma, ni lo activo, ni lo pasivo, así, no es correcto afirmar que las cosas *son*, porque ello les atribuye estabilidad, de acuerdo con su naturaleza, es más adecuado afirmar que *están en proceso de llegar a ser* (Platón, *Teeteto*, 157a-c).

Desde la lectura realizada para efectos de la presente reflexión, se encuentran cuatro razones principales con las cuales Platón refuta, en el *Teeteto*, la idea de que el saber es percepción:

EROS Y AISTHESIS EN LA ANÁBASIS DEL CONOCIMIENTO

en primer lugar, (Platón, Teeteto, 163d-164b) la que sostiene que quien ve algo, sabe eso que ve, porque el saber es percepción y la vista es una percepción, entonces, al momento que deja de ver eso, deja de saberlo, lo cual es considerado inviable, no necesariamente debe verse algo para saberlo, porque, aunque no se ve, sí se recuerda. “Recordar es una forma de conocer distinta de percibir (...) tenemos conciencia inmediata de los objetos pasados, que no se nos dan en el proceso actual de percepción” (Cornford, 2007, p.93). En segundo lugar, (Platón, Teeteto, 165b-c) si se sostiene que el saber es percepción, y la visión es una percepción, qué sucedería ante una situación en la cual un hombre se tapa un ojo y el otro no mientras ve algo, podemos afirmar que ve y no ve al mismo tiempo, entonces ¿diremos que sabe o que no sabe? En tercer lugar, (Platón, Teeteto, 183b) el problema de las expresiones es quizá el más complejo, debido a que las cosas están en constante movimiento, es difícil encontrar una expresión adecuada para referirse a ellas dada su indeterminación, o en palabras de Cornford (2007) si todas las cosas cambian constantemente, el lenguaje no puede tener ningún significado fijo, pues el significado de las palabras también cambia constantemente, entonces una afirmación no puede seguir siendo verdadera o seguir siendo la misma afirmación. Finalmente (Platón, Teeteto, 154a), como consecuencia de que todo está sujeto a un movimiento constante, un hombre no podrá permanecer idéntico a sí mismo y cambiará constantemente de percepción y su juicio respecto a esta.

No es extraño el rechazo inicial de Platón a la percepción en términos epistemológicos, pues en *República* se afirma que el filósofo ama “aquel estudio que les hace patente la realidad siempre existente y que no deambula sometida a la generación y a la corrupción” (Platón, República, 485b). La percepción y sus elementos, esto es, el género de lo que se ve, son considerados como opinión y están referidos al devenir, es decir, son contrarios al estudio que es propio del filósofo. Si el alma presta atención a estos objetos no obtiene consecuencias favorables

“cuando se vuelve hacia lo sumergido en la oscuridad, que nace y perece, entonces opina y percibe débilmente con opiniones que la hacen ir de aquí para allá, y da impresión de no tener inteligencia” (Platón, República, 508d) como advierte Cornford:

[Para Platón] hasta tanto no individualicemos alguna clase de entidades cognoscibles no sujetas al flujo heraclíteo y capaces de permanecer inmutables, como el significado fijo de las palabras, ninguna definición de conocimiento puede ser más verdadera que su contraria (...) El conocimiento requiere términos que tengan un significado fijo y verdades que sean siempre verdaderas. (2007, p. 134-136)

De esta manera, y por medio de estos ejemplos se rechaza la idea de que el saber es percepción, si seguimos estas teorías “nos vemos fácilmente obligados a hacer afirmaciones sorprendentes y ridículas” (Platón, Teeteto, 154b).

1.3. El papel de la percepción en el conocimiento

Aunque el filósofo ateniense exprese su desacuerdo con la concepción de que el saber es percepción, la *aisthesis* representa un momento fundamental en lo que al proceso del saber se refiere, y esto no se puede entender, según esta investigación, sin el rol que juega el concepto de *eros* como dispositivo teórico fundamental para comprender el proyecto onto-epistemológico de Platón. En el pasaje 184a-d del *Teeteto* se determina que debe existir algún tipo de entidad que almacene la pluralidad de sentidos recibidos en el cuerpo, así, se llega a la conclusión de que es el alma la entidad con la que podemos percibir y los sentidos funcionan en calidad de instrumentos

EROS Y AISTHESIS EN LA ANÁBASIS DEL CONOCIMIENTO

pues proveen todo lo perceptible. A cada facultad le corresponde un tipo exclusivo de percepción, por ejemplo, lo que se percibe con la vista no puede ser percibido por el oído y viceversa. Por medio de la vista y el oído podemos percibir el color y el sonido, pero lo que las cosas tienen en común, el ser, el no ser, la semejanza, la desemejanza, la identidad, la diferencia, la unidad, lo par y lo impar, es percibido por el alma (Platón, Teeteto, 185c-d).

El alma recibe los datos suministrados por los sentidos y los examina de dos maneras: (I) hay cosas que el alma intenta alcanzar por sí misma, podemos situar allí al ser, la semejanza y la desemejanza; y (II) hay cosas cuyo ser examina el alma, considerándolas unas en relación con otras y reflexionando en sí misma sobre el pasado, el presente y el futuro, allí se sitúa lo bello, lo feo, lo bueno y lo malo (Platón, Teeteto, 186a-c). Por ejemplo, por medio de tacto se percibirá la dureza y la blandura que corresponde a lo duro y a lo blando, pero el ser y el hecho de que sean una y otra, así como su oposición, es algo que el alma intenta discernir en sí misma, volviendo sobre ello y comparando las dos cosas entre sí:

La objetividad de estas propiedades no la determina el alma en la percepción, pues, aunque el alma a través del tacto accede a lo duro y a lo blando, no obstante, en la percepción el alma no ha establecido de manera explícita lo que esas propiedades son, si son diferentes o contrarias. (Gerena, 2009, p. 101)

En otras palabras, como lo indica Gerena (2009), además de ser algo unitario, el alma es un elemento permanente en el proceso de percepción, lo cual hace posible no solo unificar y coordinar la información de los sentidos en un momento determinado, e incluso también unifica y coordina las percepciones pasadas con percepciones presentes, e incluso hace predicciones sobre el futuro. De esta manera el hombre tiene la posibilidad de percibir los datos que llegan al alma por medio de los sentidos, pero es con el paso del tiempo donde se reflexiona sobre su ser y su

utilidad; las personas que llegan a adquirir estos conocimientos los consiguen con mucho esfuerzo y después de un largo tiempo de instrucción: “Lo que Platón establece es que llegamos a tener conocimiento de un objeto sensible *x* en el momento en que reflexionamos acerca del ser y la utilidad de *x*” (Gerena, 2009, p. 97-98). En *Timeo* se encuentra una descripción, un poco más detallada, de cómo el alma percibe el contenido que le es entregado por los sentidos: del exterior llegan unas partículas que tiene determinadas formas geométricas, estas partículas entran en colisión con un órgano sensitivo al ponerse algunas de ellas en movimiento. Por medio de la sangre, estos movimientos se transmiten a través de todo el cuerpo y llegan a informar al alma, primero a la parte deseante – apetitiva, y a la parte irascible – agresiva, después a la parte racional. En ese último nivel el alma recuerda la visión que tuvo de la forma inteligible en una existencia anterior, en ese momento el ser humano sabe que tiene una sensación (Zamora, 2010).

El saber no puede consistir únicamente en las impresiones, es decir, en los procesos mediante los cuales el alma recopila las percepciones que le entregan los sentidos, consiste en el razonamiento que se hace acerca de estos; es en este momento en el cual es posible aprehender el ser y la verdad. La percepción no participa de la aprehensión de ser, ya que ésta la consigue el alma a través de los datos que son suministrados por los sentidos. Debido a que la percepción no participa de la aprehensión del ser, no participa de la aprehensión de la verdad, y, por consiguiente, tampoco participa de la aprehensión del saber, pues si uno no alcanza la verdad acerca de una cosa, no puede llegar a saberla (Platón, Teeteto, 186a). Así se establece que el saber y la percepción no son la misma cosa. Sin embargo, la percepción proporciona y empieza un camino que el alma continua, aunque se alcanza con esfuerzo en el tiempo. En este sentido, la percepción sí ocupa un lugar fundamental en ese proceso, pues proporciona los datos que el alma necesita para empezar un examen sobre el ser y reflexionar sobre la utilidad de lo percibido. La *aisthesis* sí puede ser

EROS Y AISTHESIS EN LA ANÁBASIS DEL CONOCIMIENTO

objeto de formación, pero siempre bajo la consideración de que en ningún sentido es conocimiento verdadero, sino que, para que se geste y haga parte de un conocimiento verdadero, debe cultivarse y reflexionarse. Aquel proceso es descrito como “una actividad que desarrolla el alma cuando se ocupa en sí misma y por sí misma de lo que es” (Platón, *Teeteto*, 187a). Desde la lectura de Gerena, este proceso no es otro que juzgar, pues:

consiste principalmente en hacer comparaciones entre unas cosas y otras, afirmando y negando, en un diálogo interior que lleva a cabo el alma consigo misma, el cual permite tomar decisiones acerca de cualquier cosa (...) cuando el alma toma decisiones respecto del contenido de la percepción, el alma ya no está percibiendo, sino juzgando acerca de lo que percibe. (2009, p.102)

Otro lugar que refiere una importante alusión a la percepción en el proceso de conocimiento es *República*, de la misma manera como en *Teeteto*, se puede notar un rechazo inicial de la percepción, como se citó anteriormente, en *República* se afirma que, si el alma fija su mirada en los objetos de la percepción, esto es, en lo que nace y perece, opina y parece no tener inteligencia (Platón, *República*, 508d). En la Línea onto-epistemológica del Libro VI, los objetos que hacen parte de la percepción son ubicados lejos de la claridad, las imágenes, sombras, los animales y las cosas fabricadas por el hombre, es decir, el género de lo que se ve, son caracterizados como una copia, opinable, acerca de la no verdad, y como tal hacen parte de la *doxa* pues estos objetos son nombrados como conjetura (*eikasia*) y creencia (*pistis*), ocupan el cuarto y tercer lugar de la línea ontoepistemológica respectivamente, mientras que el pensamiento discursivo (*dianoia*) y la inteligencia (*noesis*) ocupan en segundo y primer lugar. Estos hacen parte del género de lo que

intelige o de la *episteme*, son cognoscibles, participan de la verdad y son más cercanos a la claridad (Platón, República, 509e-511e).

Como se sigue con Migliori (2009), aunque la opinión no tiene la fuerza de la ciencia, en cierto sentido es un saber, aunque, es preciso aclarar que los fenómenos no tienen una realidad verdadera y que la *doxa* no conoce en verdad las cosas sobre las que opina. Sin embargo, hay una procesualidad que parte desde las cosas individuales, es decir, un conocimiento que no ignora lo empírico, va más allá y salva el entero, en otras palabras, pese a que Platón le interese bastante el segundo segmento de la línea, no quiere decir que el primero deba ignorarse. Ciertamente, desde Platón, el conocimiento verdadero no es conocimiento que se pueda extraer de lo particular, sin embargo, comprender el proceso desde el comienzo determina en gran medida los señalamientos justos a la teoría del conocimiento del filósofo fundador de la Metafísica. Migliori (2009) afirma que, con respecto a la *eikasia* o conjetura, el problema inicial tiene que ver con la traducción, a su juicio, las expresiones “fe en la imagen” o “dependencia de las imágenes” son más cercanas a lo que Platón quería decir con esta etapa de la *Línea*. En primera instancia, como lo sostiene Annas (como se citó en Miglari, 2009), se podría llegar a afirmar que la *eikasia* no parece responder a algo significativo de nuestras vidas y que se encuentra allí por amor de la analogía entre el mundo visible e inteligible. Pero, sin este sector cognoscitivo Platón no podría establecer los nexos (I) *eikasia*: *pistis* = opinable: cognoscible y (II) imagen: modelo = falso: verdadero, así, si Platón hubiese querido usar la parte inferior de la *Línea*, sólo para ejemplificar la primera, habría podido crear dos líneas separadas y hubiese funcionado mejor en vista de la analogía entre lo visible y lo inteligible, pero, que se dibuje sólo una indica que el filósofo ateniense buscaba subrayar la necesidad de amar siempre el todo, o bien, de recordar las condiciones humanas que marcan al filósofo (Miglari, 2009). En términos generales, entonces, Platón no censura los niveles inferiores,

siempre que existan los superiores, el conocimiento de las cosas bellas está bien si existe el conocimiento de las Ideas de lo bello. De esta manera se puede sostener que:

La ‘línea’ instituye, pues, como es habitual en Platón, una relación bicondicional entre niveles de conocimiento y niveles de realidad: si hay distintos grados de ser (lo que también significa ser-verdadero) de los entes, entonces existen diferentes grados de conocimiento; pero hay diversos grados de conocimiento (en primer lugar ‘opinión’ y ‘ciencia’, *doxa* y *episteme*); por lo tanto, existen diversos grados de realidad. (Mario Vegetti, citado por Migliori, 2009, p.216)

Otro argumento que busca sostener que la percepción carece de importancia epistemológica se encuentra alrededor de la representación de la *Línea* y la división de sus segmentos. Cuando inicia la representación de la *Línea*, Sócrates le pide a Glaucón que represente una línea dividida en dos partes desiguales; la pregunta que sigue a continuación es sobre cuál de los dos segmentos, el que corresponde a la *doxa* o el que corresponde a la *episteme*, debe ser superior. Esta cuestión no se desarrolla en el diálogo ni se menciona, pero hay distintas interpretaciones al respecto. Por ejemplo, Proclo, filósofo neoplatónico citado por Nicholas Denyer (2007) afirma que una mayor longitud representa una mayor claridad, con base en que lo inteligible es superior y abarca lo visible. Por otro lado, Plutarco, filósofo de Queronea, citado por Denyer (2007) sostiene que una mayor longitud representa una mayor oscuridad, así, la multiplicidad e indefinición de lo visible debe representarse con una mayor longitud. La recomendación de Denyer a esta cuestión es que si se desea abstraer información, desde el confuso desorden de la línea, y pensar más allá de su representación, es necesario ignorar todo sobre el

diagrama, salvo el hecho de que representa segmentos y subsegmentos que están relacionados entre sí, en una compleja serie de dimensiones especificadas por Sócrates (Denyer, 2007).

Si seguimos a Denyer, el motivo de la diferencia de longitud de los segmentos a la que alude Sócrates puede tener que ver con el propósito de mostrar la superioridad del original con respecto a la imagen, pues la línea en sí misma es una imagen y está bien que sea defectuosa, además, puede ser que esta representación se deba a la necesidad de resaltar la diferencia entre estos dos segmentos, así, cuando se piensa y se tratan los objetos físicos como imágenes de una realidad inteligible, se aprecian como copias derivadas e inferiores de algo más real y más claro, se ven entonces, como un dispositivo para ayudar a pensar una realidad que estos representan (Denyer, 2007, p. 296).

2. El lugar del *eros* en los asuntos epistemológicos

Como se señaló en la introducción de esta investigación, el lugar del *eros* en la tradición griega resulta significativo tanto en la poesía como en la filosofía y se puede afirmar que, fiel a su tradición poética, Platón recopila algunas de las características expuestas sobre *eros* y las consolida en su propia teoría erotológica y epistemológica. Dos diálogos en los que se encuentra la exposición sobre *eros* son *Banquete* y *Fedro*. Para cumplir el objetivo de este trabajo es importante estudiar, en primera instancia, el discurso de Diotima en el *Banquete* (201d-212c), por otra parte,

resulta conveniente la exposición de Sócrates sobre el *eros* que se encuentra desde el pasaje 244a al 257b del *Fedro*.

2.1. El eros del Banquete

El objetivo de los interlocutores del *Banquete* es erigir un elogio a *eros* por ser considerado un dios muy antiguo e importante y, no obstante, olvidado por los poetas (Platón, *Banquete*, 177a). Así, los presentes en el banquete, que se desarrolla en celebración de la victoria de Agatón con una tragedia, exponen de manera ordenada cada uno un elogio a tan importante dios. Fedro, Pausanias, Erixímaco, Aristófanes, Agatón y Sócrates, señalan lo que a su consideración son las características más importantes de *eros*. El discurso que contribuye a cumplir el objetivo de la presente exposición es el de Diótima, que se encuentra expuesto por Sócrates en su intervención. Allí, la iniciadora de Sócrates expone la genealogía de Eros y distingue algunas características fundamentales que se escapan en los discursos de otros interlocutores. En primer lugar, es fundamental señalar que, en la alocución anterior, la de Agatón, se caracteriza a Eros de entre los otros dioses, principalmente por su cualidad de la belleza y deseo (Platón, *Banquete*, 195a).

Aunque es el discurso más hermoso pronunciado hasta el momento por los interlocutores, Sócrates cuestiona algunas de las afirmaciones realizadas por Agatón: pues bien, si alguien desea algo, desea algo que no posee, es decir, algo de lo que carece. Y, dado que *eros* es amor y deseo por algo, es, por consiguiente, amor a algo que carece. Se dice que los dioses organizaron las actividades por amor a lo bello (Platón, *Banquete*, 201a), de ahí se sigue que *eros* sería, por ende, amor de la belleza. De esta manera se concluye que *eros* no posee belleza, pues la desea y eso

quiere decir que está carente de ella, contrario a lo que afirmó Agatón en su elogio. Así, el discurso de Diotima empieza por romper la omnipotencia de *eros*, pues señala que *eros* desea y esto es símbolo de necesidad, de menesterosidad (Escobar, 2012).

Que *eros* no posea belleza no quiere decir que sea feo, así como existe algo intermedio entre la sabiduría y la ignorancia: la recta opinión. *Eros* no es ni bello, ni feo, ni bueno, ni malo; sino algo intermedio entre los dos (Platón, Banquete, 202a-b). Por medio de este razonamiento se llega a la conclusión de que *eros* no es un dios, porque los dioses son buenos y bellos, pero que no sea inmortal, no quiere decir que sea mortal. Así, *eros* está situado entre lo mortal y lo inmortal, es entonces, un gran *daímon*, pues lo demoníaco está entre la divinidad y lo mortal, su poder es:

interpretar y comunicar a los dioses las cosas de los hombres y a los hombres las de los dioses, súplicas y sacrificios de los unos y de los otros órdenes y recompensas por los sacrificios. Al estar en medio de los unos y los otros llena el espacio entre ambos, de suerte que el todo queda unido consigo mismo como un continuo. (Platón, Banquete, 202e)

Como se sigue con Luis Gil (2011), bajar a *eros* del altar de los dioses y erigirlo como mediador entre los mortales y los inmortales, es la condición necesaria para plantear un pensamiento erótico humano, esto es, un pensamiento que no ampara su arbitrariedad en la autoridad divina. Esta definición no es fortuita, su estado de *metaxý*, es decir, de intermedio se debe a su genealogía, pues, al ser hijo de Penía, personificación de la pobreza, y de Poros, personificación del recurso, hereda características de ambos padres. Por la naturaleza de su madre es pobre, duro y seco, inseparable de la indigencia. Debido a la naturaleza de su padre está constantemente al acecho de lo bello y de lo bueno, es valiente, audaz, un amante del conocimiento

y ávido de sabiduría. Dado que la sabiduría es una de las cosas más bellas y, debido a que *eros* es amor por lo bello, necesariamente, *eros* es amante de la sabiduría. Desde la lectura de Escobar, el discurso de Diotima es una “invitación a ver la condición humana como una forma de existencia que oscila permanentemente entre la indigencia y la inteligencia recursiva para superarla” (2012, p.119).

En disenso con la narración sobre el andrógino pronunciada por Aristófanes anteriormente, (Platón, Banquete, 191d – 193d) Diotima afirma que el amor no es la búsqueda de una mitad ni de un todo, a menos que ese todo sea realmente bueno. Así se desprende la afirmación de que lo que los hombres realmente aman no es otra cosa que el bien. En síntesis, puede afirmarse que “el amor es el deseo de poseer siempre el bien” (Platón, Banquete, 206b). Esta actividad, la que busca poseer siempre el bien, es descrita por la sacerdotisa de Mantinea como “una procreación en la belleza, tanto según el cuerpo como según el alma” (Platón, Banquete, 206b). La energía que pone en obra la fuerza dinámica del *eros* es aquella que posee la potencia para generar: la fecundidad, la necesidad de lo bello es la necesidad de procrear lo bueno en lo bello, el deseo erótico es la necesidad de dar (Gil, 2011). Este amor por la generación y la procreación en lo bello de lo mortal puede encontrar una concordancia con el deseo de la inmortalidad, pues “la generación es algo eterno e inmortal en la medida en que pueda existir en algo mortal” (Platón, Banquete, 207a), en otras palabras, la manera como lo mortal participa de lo inmortal es a través de la procreación. Esta es, pues, la manera como los fecundos, según el cuerpo, participan de la procreación, por otra parte, los fecundos según el alma conciben conocimientos y virtudes (Platón, Banquete, 209a).

Es acertado señalar que, desde la lectura del *eros* descrito por Diotima no existe un rechazo a lo corporal, siempre y cuando exista una conexión con lo inmortal e imperecedero. En seguida de señalar los resultados que consiguen los fecundos en alma y los fecundos en cuerpo al ser

EROS Y AISTHESIS EN LA ANÁBASIS DEL CONOCIMIENTO

poseídos por *eros*, se expone un elemento que resulta fundamental para este proyecto que busca señalar la relación entre la *aisthesis* y el *eros*. En los pasajes 210b al 212c se presenta una clase de jerarquía o, si se quiere, una lista de requisitos necesarios para poder acceder al conocimiento de la belleza en sí. En primera instancia, dice, es necesario dirigirse a los cuerpos bellos, enamorarse de un cuerpo y engendrar en él bellos razonamientos. En segundo lugar, es preciso reconocer que la belleza que hay en los cuerpos, no es otra que la belleza que pertenece a todos los cuerpos. En tercer lugar, una vez comprendido lo anterior, es necesario hacerse amante de los cuerpos bellos y calmar ese arrebató sólo con uno. Posteriormente, es necesario reconocer que es más valiosa la belleza del alma que la del cuerpo, de tal manera que, si alguien posee un alma bella, debe ser suficiente para amarle y engendrar bellos razonamientos, pese a que no posea una belleza corporal. Una vez superado ese estado, se procederá a contemplar la belleza de las normas de conducta y las leyes. Esto conducirá a ver la belleza que reside en las ciencias. Ya en el mar de lo bello se contemplan y engendran bellos y magníficos discursos. En este punto, después de haberse instruido ordenada y sucesivamente:

Descubrirá de repente, llegando ya al término de su iniciación amorosa, algo maravillosamente bello por naturaleza, a saber, aquello mismo por lo que precisamente se hicieron todos los esfuerzos anteriores, que, en primer lugar, existe siempre y ni nace ni perece, ni crece ni decrece (...) Ni tampoco se le aparecerá esta belleza bajo la forma de un rostro ni de unas manos ni de cualquier otra cosa de las que participa un cuerpo, ni como un razonamiento, ni como una ciencia, ni como existente en otra cosa, por ejemplo, en un ser vivo, en la tierra, en cielo o en algún otro, sino la belleza en sí, que es siempre consigo misma específicamente única, mientras que todas las otras cosas participan de ella de una

manera tal que el nacimiento y muerte de éstas no le causa ni aumento ni disminución, ni le ocurre absolutamente nada. (Platón, Banquete, 211a)

Así pues, conseguir la contemplación de la belleza en sí no es tarea fácil, como señala la sacerdotisa, pues es necesario superar diversos estados que se encuentran en el camino de tan anhelado fin, estados que, para ascender en ellos, se debe encontrar marcada la influencia de *eros* “el conocimiento es inseparable de éros en su génesis y está determinado por él en cada etapa” (Escobar, 2012, p.105). Cada una de estas etapas contribuye y ayuda a avanzar, de manera que pueden ser representados como una escalera, o, si se quiere, para acudir a una imagen más cercana, al camino de salida de la caverna. El primer estado es el que atañe a esta investigación: el estado que pertenece a “las cosas de este mundo” (Platón, Banquete, 221c), el que corresponde a las cosas y cuerpos bellos. *Las cosas de este mundo*, como son llamadas por Platón, no son otras que las cosas que podemos percibir por los sentidos, lo que en el capítulo anterior se aludió a lo que pertenece a los dos primeros estados de la Línea ontoepistemológica: la conjetura o *eikasia* y la creencia o *pistis*, sin conocer y superar este estado no es posible avanzar en el resto del recorrido de la línea, no es posible acceder al estado *dianoia* o pensamiento discursivo, ni al de *noesis* o inteligencia, “no es posible pasar de la percepción sensible al conocimiento verdadero si no se padece el amor en cada una de sus etapas” (Escobar, 2012). En otras palabras:

El ascenso al conocimiento de la idea de lo bello, que produce la verdadera virtud, felicidad y eternidad, no es una ascensión meramente intelectual, sino que tiene su punto de partida en la belleza del mundo sensible, más exactamente en el amor y el deseo específico por el

cuerpo de alguien particular, que despierta en el amante bellos y nobles discursos (...) la ascensión tiene lugar gracias a una continua abstracción, pero ésta sólo puede realizarse por medio de los discursos motivados por la percepción de las cosas y seres bellos, que, por ejemplo, llevan a considerar la belleza de un cuerpo como semejante a la de otros y estas bellezas como ejemplares de una única belleza. (Escobar, 2012, p. 120)

Si bien es cierto que, en el ascenso o *anábasis* a la idea de lo bello cada vez más se renuncia a las cosas individuales y sensibles como lo son los cuerpos bellos. Aunque el conocimiento de la idea de lo bello en sí está alejado de la concepción de la percepción sensible, no existe una separación contundente entre el cuerpo y el alma o entre el comienzo de la Línea ontoepistemológica y su final, pues “las primeras manifestaciones de *Éros* surgen en el cuerpo y esto jamás de olvida” (Bloom, citado por Escobar, año, p. 121). El hecho de que el primer peldaño sea el amor por la belleza corporal, apunta a que a Platón no le convence una separación tajante entre el cuerpo y el alma, entre lo sensible y lo inteligible, los seres finitos y mortales están siempre en un estado intermedio, son siempre un alma y un cuerpo, oscilan entre la indigencia y la posible plenitud de lo sensible en lo inteligible, después de todo, una vez alcanzado el último escalón se hace necesario volver a las vicisitudes de los mortales (Escobar, 2012) o como se encuentra en *República*, una vez liberado de la caverna, el prisionero regresa (Platón, *República*, 517a) . En síntesis, como lo expresa Escobar “Sin el aguijón de la belleza sensible es imposible ascender a la belleza de un teorema, de una idea, de una discusión filosófica, de una refutación” (Escobar, 2012, p. 122).

Otro discurso del *Banquete* que muestra la pertinencia de *eros* en los asuntos epistemológicos es el de Erixímaco, en palabras de Escobar (2012) la unidad que nace de la

dualidad de los dos *eros* se convierte en objeto de saber de la *episteme*. En su discurso el médico Erixímaco señala, en común acuerdo con el discurso anterior, el de Pausanias, que existen dos *eros*, uno que es propio de la salud y otro que es propio de la enfermedad, desde sus conocimiento médicos afirma que es tarea del buen saber conocer esta dualidad y su interacción mutua en cada dimensión de nuestras vidas y del cosmos. Así pues, de la misma manera como el médico cuida lo corporal y lo anímico, el filósofo debe saber las relaciones y diferencias entre lo sensible y lo inteligible (Escobar, 2012). Por tanto, y como se señaló en el capítulo anterior, podemos encontrar aquí, una vez más, que no existe un rechazo de Platón al conocimiento de los objetos de la percepción, o, en concordancia con lo dicho anteriormente, no existe un rechazo a conocer el lugar inferior de la relación sensible – inteligible, siempre y cuando, el conocimiento de la *aisthesis* se use como ejemplo y como recurso para un estudio superior y más complejo.

2.2. El eros del Fedro

La descripción del *eros* en el *Fedro* tiene lugar en el segundo discurso de Sócrates (Platón, Fedro, 244a- 257b), que funciona como retractación de su primer discurso (Platón, Fedro, 237b- 241d), en el cual comparte, en gran medida, la postura de Lisias pronunciada anteriormente (Platón, Fedro, 231a- 234c) de la cual se sigue, principalmente, que es mejor conceder favores a los que no están enamorados; la incapacidad de conmoverse es falseada como sensatez; la *areté* es usada como oponente del amor y la conmoción erótica es contraria al orden, es sin razón, enfermedad (Pieper, p.38 – 39). En la palinodia socrática se empieza por señalar que *eros* es hijo de Afrodita y es un dios, al ser un dios o algo divino no puede ser nada malo, contrario a lo que puede interpretarse en los discursos anteriores (Platón, Fedro, 242d-e). La demencia, razón por la

EROS Y AISTHESIS EN LA ANÁBASIS DEL CONOCIMIENTO

cual se rechaza anteriormente conceder favores al enamorado, es un don otorgado por los dioses, denominado también *mania*, con el fin de proveer en los hombres la mayor fortuna. Sócrates no afirma que la *mania* sea un bien, pero afirma que no es un mal:

La manía no es llamada ya un *bien*, sino que se dice que puede ser un medio, una ayuda, un camino para un bien. Y hasta para los *mayores bienes*, a condición de que la *manía* sea concedida al hombre como un don divino. (Pieper, 1965, p.77)

La locura no es comprendida aquí simplemente como un arrebato irracional, pues hay dos tipos de locuras, unas corresponden a las enfermedades humanas y las otras son entregadas por las divinidades. Son cuatro divinidades las encargadas de ello: a Apolo le corresponde la inspiración profética, a Dioniso la mística, a las musas la poética y la cuarta forma de locura, la locura erótica, la más excelsa, es entregada por Afrodita y Eros (Platón, Fedro, 265b).

Para explicar los efectos del *eros* en el alma y el cuerpo de los hombres, el filósofo ateniense recurre al célebre mito del *Carro Alado* con las representaciones de la yunta alada y el auriga, en el cual se narra cómo en un principio todas las almas son aladas y participan, unas en mayor medida que otras, de un lugar supraceleste *tópos hyperouránios* en el cual mora la esencia cuyo ser es realmente el ser (Platón, Fedro, 247d). Pero, a causa de nuestra corporalidad y torpeza el alma va perdiendo sus alas, hasta que en definitiva es forzada hacia la tierra. La representación de la rebeldía desmesurada se encuentra con la imagen de un caballo negro “sangre ardiente, compañero de excesos y petulancias, de peludas orejas, sordo, apenas obediente al látigo y los acicates” (Platón, Fedro, 254c). Su contrario es representado como un caballo blanco “amante de la gloria con moderación y pundonor, seguidor de la opinión verdadera y, sin fusta, dócil a la voz y a la palabra” (Platón, Fedro, 254c). Con el recurso de este mito Platón expone su teoría del alma tripartita, así:

El caballo negro representaría la parte apetitiva o *epithymetikón*; el caballo blanco simbolizaría la parte irascible o *thymoeidés*, es decir, la parte con lo que se siente enojo y que puede ser descrita como la agresividad en el sentido de la fuerza para confrontar lo real; el auriga personificaría a lo racional o *logistikón*. Pero, además, el símil incorpora otro ingrediente: las “alas” que simbolizan al *éros* que hace ascender el carruaje hacia lo divino (Fierro, 2018, p.178).

El plumaje de las alas del alma se alimenta y crece con lo divino, que es bello, sabio y bueno; pero con lo que es torpe y malo las alas se consumen y se acaban (Platón, Fedro, 247e). Los dioses también poseen un alma, pero, a diferencia del alma humana, esta es perfecta y alada, los aurigas conducen sus dos caballos blancos sin resistencia, mientras que las almas humanas tienen un desequilibrio a causa el caballo negro, y, debido a que pierden sus alas se precipitan a la unión con un cuerpo mortal. (Fierro, 2018, p. 180). En ese lugar supraceleste las almas participan y conocen en gran medida, la justicia en sí misma, la sensatez y la ciencia de lo que verdaderamente es el ser. No todas las almas tienen la fortuna de participar de ello, por lo que, aquellas que no participan no se implantan en alguna naturaleza animal. Mientras que aquella que sea la que más ha participado, “llegará a los genes de un varón que habrá de ser amigo del saber, de la belleza o de las musas, tal vez, y del amor” (Platón, Fedro, 248d). Una vez en el cuerpo del humano, el alma percibe las cosas propias de este mundo, y, en aquellas en las que encuentra la belleza, recuerda la belleza que vio antes, en otro tiempo, cuando iba de camino con las divinidades y alzaba la cabeza a lo que realmente es en realidad:

Por eso, es justo que sólo la mente del filósofo sea alada, ya que, en su memoria y en la medida de lo posible, se encuentra aquello que siempre es y que hace que, por tenerlo delante, el dios sea divino. (Platón, *Fedro*, 249d)

En este sentido, entonces, el alma del filósofo es capaz de recobrar sus alas. Aquel hombre que recuerda la belleza y hace uso adecuado de esos recordatorios es señalado por los demás como un perturbado, sin darse cuenta de que lo que verdaderamente le sucede es que está entusiasmado (Platón, *Fedro*, 249d). En síntesis, en el *Fedro*, podemos encontrar, una vez más, la relación existente del mundo sensible y perceptible con el conocimiento de lo real, que en este diálogo y en el *Banquete* está representado con la *belleza* y en *Republica* con la imagen del bien:

Vemos, pues, que, si bien *Éros* es idealmente un “dios alado”, en nuestra forma de existencia actual, en la que el alma está unida a un cuerpo mortal, el reto es hacer crecer las plumas del alma al reorientar el estímulo natural de la belleza física, potenciado en la experiencia del enamoramiento, hacia el recuerdo de la belleza en sí, de modo que funcione como una especie de facilitador para conectarse y recodar la realidad inteligible en general. (Fierro, 2018, p.182)

En ambos diálogos, *Banquete* y *Fedro*, el *eros* es *manía*, locura divina y en ambos trasciende los límites del mundo y de las criaturas, es instrumento de conocimiento de la Belleza más alta, el amor es un efecto automático causado por la belleza (Adrados, 1995). De la misma manera como en *Banquete* podemos encontrar, lo que se llamó en el acápite anterior “una lista de requisitos necesarios para acceder al conocimiento de la belleza en sí”, en el *Fedro* encontramos, de la misma manera, que no sólo es necesario, sino que además es el primer episodio en el camino del conocimiento verdadero, el conocimiento y el reconocimiento de la belleza de este mundo que es accesible al humano a través de los sentidos:

Hasta que no se haya comprendido y “realizado” que es el amante terrestre en persona conmovido en su encuentro con la belleza, en su encuentro, por tanto, con algo terrenal, corporal, sensorial; hasta que no se piense y considere que él, en tal medida, conmovido se eleva en lo que él es sobre las dimensiones del aquí y el ahora y que, incongénito e imperecedero, sólo puede saciarse con nada menos que la *totalidad*, el *totum*, en ser, verdad, bondad, belleza. Hasta entonces es sencillamente imposible aprehender lo que es en realidad “eros”; hasta entonces no se tiene ninguna posibilidad de presentir, y ya no digamos conocer, la conmoción erótica”. (Pieper, 1965, p. 116- 117)

3. La visión, el vínculo perceptible que nos aproxima a lo bello

La pretensión de esta investigación ha sido señalar la relación *aisthesis* - *eros* en el proyecto epistemológico de Platón. Esta búsqueda permitió resaltar que, pese a que la percepción no puede ser concebida como conocimiento verdadero, resulta importante en su búsqueda, siempre y cuando se resalte su vínculo con *eros*. Después de todo, la percepción es el elemento primigenio mediante el cual el alma humana se aproxima al conocimiento de lo que es en verdad. El impulso del *eros* está presente en el amante por el conocimiento desde el primer momento, desde el primer estado, el *eros* está presente desde el estado más primitivo del conocimiento humano: la percepción.

Desde la lectura del *Teeteto* se estableció que, al intentar definir el conocimiento como percepción, podemos encontrarnos ante múltiples obstáculos, que señalan tajantemente que el

conocimiento no es percepción. En correspondencia con la *República* este resultado no es inesperado, pues, en la *Línea* ontoepistemológica platónica la percepción y sus elementos ocupan el lugar inferior. Posteriormente se señaló las implicaciones positivas que tiene la percepción en términos epistemológicos, por un lado, los sentidos entregan información que el alma percibe y almacena, estos datos deben ser analizados y reflexionados con esfuerzo en el tiempo, es decir, para que la percepción participe del conocimiento verdadero, los datos suministrados deben recibirse y cultivarse en el tiempo. Por otro lado, se señaló, ya en el plano ontológico, que el estado inferior de la *Línea* no carece de importancia por estar situado ahí, antes bien, sin este estado no hubiese sido posible realizar la correspondencia *doxa-episteme* tan importante para el pensamiento del filósofo ateniense.

En el segundo momento de esta investigación se quiso señalar el rol del *eros* en el conocimiento, para lo cual se acudió, en primera instancia, al *eros* que es descrito en el *Banquete*, que se destaca por ser, principalmente, un intermedio entre los dioses y los hombres. El discurso de Diotima señala un momento epistemológico fundamental para esta investigación: la alusión al primer estado de contemplación humana, aquel requisito sin el cual no es posible avanzar y ascender en la escalera que conduce al conocimiento de lo que es verdadero. Así, para poder escribir bellos discursos y alcanzar la contemplación de la belleza en sí, es necesario conocer y superar la belleza de este mundo perceptible. En segunda instancia, se expuso el *eros* descrito en el *Fedro*, que, aunque no lo encontramos de la misma manera que el *daimon* del *Banquete*, es decir, como un intermedio entre lo mortal y lo inmortal, en el *Fedro* es un *theos* que proporciona al mortal los recursos de la inspiración erótica que le permiten reconocer que la belleza de este mundo, no es otra que la belleza de un sitio que percibió su alma anteriormente.

Un elemento que ayudará a trazar más claramente la relación *aisthesis* – *eros* y su camino a la *episteme* es la visión. Este sentido puede ser considerado como privilegiado por el filósofo ateniense por encima de los otros sentidos. En *República* se afirma que el artesano de las percepciones modeló mucho más perfectamente la facultad de ver y ser visto. Esta aseveración se realiza con base en que para que los ojos logren ver los objetos se necesita un tercer género que permita que estos se unan, ese tercer genero no es otro que la luz, una especie muy estimable y nada pequeña (Platón, República, 507c). Otro lugar en el que se destaca la visión de entre las otras percepciones es en *Timeo* pues se afirma que:

Ciertamente, la vista, a mi juicio, ha sido causa del más importante provecho para nosotros, porque no se habría pronunciado nunca ninguno de los discursos narrados ahora acerca del universo, sino hubiéramos visto los astros ni el sol ni el cielo (...) dios nos descubrió y nos obsequió con la vista para que, tras observar las revoluciones de la inteligencia en el cielo, hiciéramos uso de ella para las revoluciones de nuestro pensamiento, que le son afines, aunque las nuestras están convulsionadas y las otras son imperturbables, y tras llegar a conocerlas perfectamente y participar en la corrección natural de sus cálculos, por medio de la imitación de las revoluciones de dios, que son completamente estables, pudiéramos poner en orden las que en nosotros andan errantes. (Platón, Timeo, 47b-c)

En *Timeo*, nuevamente, se hace referencia a la grandeza que proporciona la visión para el hombre cuando los objetos que son vistos son tomados precisamente como objetos, como imágenes de una realidad más compleja y abstracta a la que no podemos acceder por los sentidos.

En *República* se encuentra bajo el ejemplo de la astronomía la misma referencia a los límites de la visión humana, pues, aunque los bordados visibles que están en el cielo son lo más bellos y perfectos en su índole, les falta mucho en relación con los verdaderos bordados que son aprehensibles por la razón y el pensamiento y no por la vista. Es necesario, en este sentido usar los bordados del cielo que podemos ver como ejemplos para el estudio de los otros (Platón, *República*, 529d-e).

En todo caso, aunque este mundo perceptible hace parte de la *doxa* y es perecedero, lo que percibe el hombre con sus sentidos es algo muy bello, pues es copia de la belleza en sí. En el *Timeo* se sostiene que “el mundo es la más bella de las cosas engendradas y su artífice el mejor de las causas” (Platón, *Timeo*, 29a). Pero, es necesario, tal como lo recomienda la vidente de Mantinea, servirse de las cosas bellas de aquí como de peldaños e ir ascendiendo continuamente (Platón, *Banquete*, 211c). De la misma manera como lo indica Sócrates en *República*, cuando afirma que el alma, ya en el estado de pensamiento discursivo o *dianoia*, se sirve de las cosas antes imitadas, es decir, de las cosas que percibió anteriormente, como si fueran imágenes y se ve forzada a indagar a partir de supuestos, marchando no hacia un principio sino hacia una conclusión (Platón, *República*, 510b).

Desde la lectura del *Fedro* podemos señalar que existen dos momentos en los cuales el alma ve: el primero tiene lugar cuando habita en el *tópos hyperouránios* y, a través del entendimiento, piloto del alma, mira la esencia cuyo ser es realmente ser; allí tiene ante su vista a la justicia misma, a la sensatez y la ciencia, en esa oportunidad el alma pudo ver el fulgor de la belleza y se tenía ante su vista la divina y dichosa visión (Platón, *Fedro*, 247d – 250b). El segundo momento tiene lugar cuando el alma ya ha caído en el cuerpo de un humano, y tras percibir, a través de la vista, la belleza de este mundo recuerda la belleza que vio antes (Platón, *Fedro*, 249d).

De la justicia y la sensatez que percibió antes no queda resplandor alguno en las imitaciones de este mundo, sólo con esfuerzo a través de los órganos, algunos mortales, muy pocos, pueden apoyarse en las imágenes e intuir el género de lo representado (Platón, Fedro, 250e). Es por esto que, “nunca el alma que no haya visto la verdad puede tomar forma humana” (Platón, Fedro, 249b). Pues, necesariamente, para que sea un alma que se implante en un cuerpo humano tuvo que haber visto la verdad: “En cierta manera, de todo lo que tiene que ver con el cuerpo, es lo que más unido se encuentra a lo divino” (Platón, Fedro, 246e).

En el *Fedro* se encuentra otra recomendación sobre la manera más acertada de recibir los datos que son entregados por los sentidos:

Conviene, en efecto, que el hombre se dé cuenta de lo que dicen las ideas, yendo de muchas sensaciones a aquello que se concentra en el pensamiento. Esto es, por cierto, la reminiscencia de lo que vio, en otro tiempo, nuestra alma, cuando iba de camino con la divinidad. (Platón, Fedro, 249c)

Se reitera, nuevamente, que las cosas de este mundo no son esencialmente negativas, pues percibirlas contribuye al recuerdo de la belleza verdadera. Asimismo, en la alegoría de la caverna se señala que la primera actividad que llevan a cabo los prisioneros es mirar los objetos que pasan frente a ellos, es decir, en primera instancia, los prisioneros perciben. En primer lugar, perciben sombras de figuras que pasan detrás de un tabique; uno de los momentos más significativos de la importancia de la percepción se encuentra a continuación: hay algunos objetos de las percepciones que no incitan a la inteligencia al examen porque ya han sido juzgados suficientemente por la percepción; no obstante hay otros que sí la estimulan a examinar, pues no ofrecen nada digno de confianza, aquellos objetos que suscitan a la vez dos percepciones contrarias son considerados como estimulantes (Platón, República, 523b-c). De igual modo, es correcto afirmar que los datos

EROS Y AISTHESIS EN LA ANÁBASIS DEL CONOCIMIENTO

de la percepción sí pueden ser objeto de formación, pues, desde una percepción que resulta confusa el hombre es estimulado a alcanzar un conocimiento real, en otras palabras, a partir de esa confusión el *eros* se hace presente y anima al humano a emprender el recorrido del conocimiento verdadero.

Es razonable señalar que la conexión *aisthesis-eros* se hace más fuerte con el vínculo de la visión. Al encontrarse en el estado primario del conocimiento humano la *aisthesis*, principalmente, a través de la visión, entrega las herramientas que el alma necesita para llevar a cabo e iniciar el camino correcto que dirige al conocimiento verdadero. Pero emprender ese recorrido no sería posible si no se padece del *eros*, pues, naturalmente todos los humanos tienen la capacidad de percibir las cosas de este mundo. Empero, hay quienes están sometidos a los placeres corporales y no se dejan llevar de aquí para allá, a donde está la belleza misma, estos no sienten estremecimiento alguno, sino que están dados al placer como un cuadrúpedo (Platón, Fedro, 250e). Por el contrario, hay otros que cuando entrevén un cuerpo o una idea que imita bien la belleza, se estremecen y reciben un chorro de vista por los ojos (Platón, Fedro, 250e). Así pues, no sólo es necesario padecer el *eros*, además, aquello que hace que el *eros* se mueva y motive al alma a empezar el camino recto del conocimiento es la *belleza*:

Por lo que a la belleza se refiere, resplandecía entre todas aquellas visiones; pero, en llegando aquí, la captamos a través del más claro de nuestros sentidos, porque es también el que más claramente brilla. Es la vista (...) a la belleza le ha sido dado el ser lo más deslumbrante y lo más amable. (Platón, Fedro, 250d)

4. Conclusiones

La fuerza de la ascensión o *anábasis* al conocimiento verdadero se hace más potente con lo que es bello. El impulso erótico humano tiene lugar en el encuentro con la belleza que proporciona el mundo sensorial. Al igual que se identifican dos momentos de visión: la visión que se realiza con el cuerpo, en este mundo y la que se realiza con el alma. Se pueden identificar dos tipos de belleza: la belleza primigenia del plano divino y la belleza terrestre, del plano mortal. Gracias al impulso que proporciona el segundo tipo de belleza, el *eros* se manifiesta en el cuerpo del ser humano y le incita a emprender la búsqueda del conocimiento verdadero. La belleza terrestre es percibida por el mortal a través de los sentidos, de los cuales se destaca fundamentalmente la visión, al observar las cosas bellas de esta existencia terrestre, aquel alma que habita en el cuerpo humano y vio anteriormente la belleza en sí misma, recuerda, en las cosas de acá, una belleza que supera la corporalidad. Esto le permite reconocer que los objetos de esta existencia, aunque son lo más bellos posibles, no son los verdaderos, y de esta manera, los emplea como una herramienta para el conocimiento de lo verdadero.

En esta investigación no se buscó sostener que la teoría epistemológica de Platón es sensualista, lo que se quiso fue rehabilitar una parte esencial del proceso, se quiso regresar a la primera etapa del conocimiento, no sólo por estar al principio, sino, porque esta posición permite identificar su influencia con el *eros*, impulso que está presente desde el principio y hasta el final del proyecto epistémico de Platón. La teoría del conocimiento de Platón solo puede entenderse

EROS Y AISTHESIS EN LA ANÁBASIS DEL CONOCIMIENTO

comprendiendo en conjunto todo el proceso y este tiene que ver con el punto de partida y su enlace con el *eros* o motivo de lo bello, si no fuera bello no nos impulsaría conocerlo y, sobre todo, a rendir culto a este conocimiento, llevarlo hasta el fondo, que es el objetivo de la meta del conocimiento científico. Para entender la importancia de la percepción es preciso entremeterse con la belleza y para entender la belleza es preciso concentrarse en el punto de partida, y como se ha definido, de principio a fin, *eros* está presente.

Referencias bibliográficas

- Adrados, F. (1995). *Sociedad, amor y poesía en la Gracia antigua*. Alianza.
- Cornford, F. (2007). *La teoría platónica del conocimiento*. Paidós.
- Denyer, N. (2007). Sun and Line: The Role of the Good. *The Cambridge Companion to Plato's Republic (Cambridge Companions to Philosophy)*. 284-309.
Doi:10.1017/CCOL0521839637.011
- Escobar, J. I. (2012). Éros y racionalidad: algunas consideraciones sobre el *Banquete*. En A. Vásquez. (comp.), *Platón y la irracionalidad* (pp.105 – 123). Uniandes.
- Fierro, M.A. (2018). Sobre la naturaleza del Éros platónico: ¿*Daímon* o *Theós*?. *Eidos*, 28, 157-189. <https://www.redalyc.org/jatsRepo/854/85459533009/html/index.html>
- Gerena, L. (2009). La descripción platónica de la percepción Teeteto, 184 – 186. *Ideas y valores*, 139, 87 – 107. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/36029/38260>
- Luque, A. (2000). *Los dados de eros: antología de la poesía erótica griega*. Hiperión S.L.
- Migliori, M. (2009). El esquema ontoepistemológico de la Línea. *Areté*, XX1, 197 – 219.
https://www.researchgate.net/publication/262589585_El_esquema_ontoepistemologico_de_la_Linea/fulltext/57bca2a608aedef5f75eaa222/El-esquema-ontoepistemologico-de-la-Linea.pdf

- Pieper, J. (1965). *Entusiasmo y delirio divino: sobre el diálogo platónico “Fedro”*. RIALP, S.A.
- Platón. (1988). *Diálogos III: Fedón, Banquete, Fedro*. (C. García Gual, M. Martínez Hernández, E. Lledo Iñigo, trad.). Gredos. (originales publicados en 385 – 370 a.C).
- Platón. (1992). *Diálogos V. Parménides, Teeteto, Sofista, Político*. (M. I. Santa Cruz, A. Vallejo Campos, N.L. Cordero, trad.). Gredos. (original publicado en 369 - 367 a.C)
- Platón. (1988). *Diálogos IV: Republica*. (L. Conrado Eggers, trad.). Gredos. (original publicado en 370 a.C)
- Platón. (2011). *El Banquete*. (L. Gil, trad.). Editorial Universidad de Antioquia. (original publicado en 385 – 370 a.C).
- Platón. (2010). *Timeo*. (J.M, Zamora Calvo, trad.). Abada. (original publicado en 360 a.C).